ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXI, zeszyt 1 — 1973

ROMUALD WASZKINEL

KONIECZNE WARUNKI POZNANIA WEDŁUG JANA OD ŚW. TOMASZA

Głównym przedmiotem metafizyki poznania[1] jest filozoficzna analiza bytu zwanego ludzkim poznaniem. Do najbardziej podstawowych pytań, jakie stawia sobie filozof analizujący poznanie, zaliczyć chyba można następujące: Jakie warunki muszą być koniecznie (w sensie metafizycznym) spełnione, aby ów byt (poznanie) mógł w ogóle istnieć? Jaka jest jego ontyczna struktura?

Treścią tego artykułu ma być problematyka zawarta w pierwszym pytaniu, przy czym będziemy na nie odpowiadać analizując prace Jana Poinsot[2].

Dlaczego właśnie jego prace będziemy analizować odpowiadając na powyższe pytanie? E. Gilson, świetny mediewista i znawca św. Tomasza, we wstępie do jednej ze swych prac pisze:

> Wykład filozofii tomistycznej można ująć w postaci mniej lub więcej pełnego zestawienia wszystkich pojęć filozoficznych, zawartych w dziełach św. Tomasza z Akwinu. Kiedy tej pracy podejmuje się filozof, który doskonale panuje nad całokształtem materiału, otrzymujemy jedną z licznych syntez doktrynalnych, wśród których prawdziwym arcydziełem jest *Cursus philosophicus thomisticus* Jana od św. Tomasza. Prace tego rodzaju, niezależnie od ich zakresu i wartości, należą raczej do dziedziny filozofii niż historii[3].

Ponadto należy zauważyć, że to właśnie Jan Poinsot był tym, który najlepiej pozbierał i zinterpretował tezy św. Tomasza na temat poznania, wypowiedziane w różnych pracach i często mimochodem[4].

---

[1] Metafizykę poznania rozumie się tu jako dział antropologii filozoficznej, która wyjaśniając metafizycznie (ostatecznie) zachowanie się człowieka, zajmuje się również ontyczną strukturą poznania. O statusie metodologicznym antropologii filozoficznej i jej usytuowaniu w ramach metafizyki ogólnej zob.: S. Kamiński. *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania.* W: *O Bogu i o człowieku.* Warszawa 1968 s. 149-164; tenże. *O koncepcjach filoz. człowieka.* „Zeszyty Naukowe KUL" R. 13:1970 nr 4 (52) s. 9-19. Pełny wykład tak pojętej antropologii filozoficznej zawiera książka: M. A. Krąpiec. *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej.* Lublin 1974.

[2] Urodzony w 1589 r. w Lizbonie. Studiuje najpierw w Koimbrze (Portugalia), następnie w Louvain. W 1612 r. w Madrycie wstępuje do dominikanów, gdzie otrzymuje imię zakonne Jan od św. Tomasza. Zmarł w 1644 r. pozostawiając dwie zasadnicze wielotomowe prace: *Cursus philosophicus thomisticus* oraz *Cursus theologicus*. W dalszej części artykułu pierwszą będziemy oznaczać skrótem *C. Ph.*, drugą — *C.Th.*

[3] *Tomizm.* Przekł. J. Rybałt. Warszawa 1960 s. 17.

[4] Zob. G. Rabeau. *Species. Verbum.* Paris 1938 s. 8.

Wybór ten okaże się jeszcze bardziej trafny, gdy uwzględnimy i to, że Jan Poinsot, jako komentator św. Tomasza, znajduje się w nurcie filozofii klasycznej, a przecież chodzi nam o wyjaśnienie podstaw ontycznych poznania właśnie tak, jak rozwiązuje je filozofia klasyczna[5].

A zatem pytamy Jana Poinsot: jakie warunki muszą być koniecznie spełnione, aby mogło zaistnieć poznanie?

Odpowiadamy referując, możliwie najwierniej, jego teksty, przy czym polegając na autorytecie Gilsona — który w cytowanym wyżej tekście stwierdził o pracach Jana Poinstot: „prace tego rodzaju [. . .] należą raczej do dziedziny filozofii niż historii" — możemy chyba to czynić bez konieczności stosowania tych wszystkich zabiegów, jakie stosuje historyk w odczytywaniu tekstów sprzed trzech wieków. Zreferowanie to nie jest jednak tylko bezkrytycznym powtórzeniem w języku polskim tego, co autor napisał po łacinie. Chodzi o poprawne w miarę możności odczytanie rozsianych w wielu miejscach, niejasnych nieraz tekstów, o ich zintegrowanie i wyjaśnienie w szerszym kontekście systemowym.

I. OKREŚLENIE POZNANIA PODANE PRZEZ JANA POINSOT

Jak słusznie zauważa Jan Poinsot, poznanie jest faktem mającym miejsce w świecie. Nie jest to jednak fakt prosty, jednoelementowy, lecz złożony z wielu współczynników, wśród których wyróżniamy: podmiot poznający, przedmiot poznawany, akt poznania i to, co jest rezultatem poznania, czyli treść poznana[6]. Wymienione współczynniki są konieczne i występują tam, gdzie jest poznanie.

Mając na uwadze powyższe rozróżnienia należy przeanalizować określenia poznania, które znajdują się w tomie 1 i 3 *Cursus philosophicus* oraz w tomie 2 *Cursus theologicus*[7].

Ścisła definicja poznania nie jest możliwa.

> Właściwie nie da się ono [poznanie — uwaga R.W.] zdefiniować w sensie ścisłym. Jest to bowiem pojęcie pierwotne i trzeba w wyjaśnieniu najogólniejszej natury poznania zaapelować do wewnętrznego doświadczenia poszczególnego człowieka. Każdy bowiem z nas przeżywa nieustannie fakty poznania, wobec tego najpierwotniejsze pojęcie o poznaniu posiada z własnego doświadczenia.
> To jednak osobiste doświadczenie jest jakoś komunikatywne, można je przekazać w zdaniach opisujących te przeżycia poznawcze[8].

---

[5] Czym charakteryzuje się filozofia klasyczna — zob. A.B. Stępień. *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1964 s. 27.

[6] „Supponimus distinqui in intellectu actum cognoscendi ab ipso obiecto cognito et a specie impressa et expressa". *C. Ph.* t. 1 s. 712 a. 24 n.; tamże t. 2 s. 345 b 12 n. Powyższe rozróżnienia czyni Jan Poinsot za św. Tomasza, zob. *De Pot.* q. 8 a 1 ; *De Pot.* q.9 a 5 ; *De Verit.* q. 4 a 2.

[7] W tych właśnie tomach Jan od św. Tomasza szczególnie zajmuje się problemem poznania.

[8] M. A. Krąpiec. *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań 1959 s. 428.

Może właśnie dlatego nie znajdujemy u Jana od św. Tomasza traktatu ani kwestii, czy nawet artykułu, w którym zająłby się specjalnie precyzowaniem i określaniem tego, co to jest poznanie, choć w cytowanych wyżej tomach swych prac porusza tę problematykę. Tam też znajdujemy, jakby mimochodem wypowiedziane, określenia poznania. Spośród dziesięciu takich określeń dwa dotyczą poznania jako aktu, przy czym najbardziej zbliżone do definicji w jej postaci klasycznej wydaje się następujące: „cognitio est actus potentiae assimilativus et productivus speciei expressae"[9]. Pozostałych osiem określeń zwraca raczej uwagę na moment genezy poznania. Oto kilka wybranych: „omnis cognitio generatur a potentia et obiecto"[10]; „Cognitio versatur circa obiecta trahendo illa ad se et per aliquam unionem vel assimilationem ad ipsa"[11]; „quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem"[12].

Określenia te nie są zbyt dokładne ani ścisłe. Jest to zasadniczo opis metaforyczny zaczerpnięty ze zdarzeń w świecie materialnym. Autor zwraca uwagę, że w poznaniu jest coś z asymilacji i połączeń, które obserwujemy w świecie materialnym, ale zarazem jest inaczej.

Istnieje podmiot poznający — ja, oraz przedmiot poza mną, „ad extra" — jak często mówi Jan Poinsot. Co to jednak znaczy, że podmiot poznaje? Chyba to, że podmiot „połączył się" z przedmiotem; podmiot „przyjął" w siebie przedmiot. Przy czym w poznaniu podmiot nie „idzie" do przedmiotu, ale „przyciąga" przedmiot do siebie („trahit illud ad se"); przedmiot poznawany „jest w jakiś sposób w podmiocie poznającym" („ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem")[13].

Z określenia poznania jako aktu możemy wnosić, że samo „połączenie się" podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym nie jest poznaniem, gdyż poznanie jest aktem władzy poznawczej, który to akt „produkuje", „rodzi" treść poznaną. A zatem zachodzi najpierw „połączenie", a dopiero z tego zostaje wyemanowany[14] akt poznania.

Czy jednak rzeczywiście jest konieczne „połączenie się" podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym, aby mógł zaistnieć akt poznania? Jeżeli tak, to w jaki sposób zachodzi takie „połączenie"? Odpowiedź na te pytania to temat naszych dalszych rozważań.

---

[9] *C.Ph.* t. 3 s. 189 b 41 n.; zob. tamże t. 1 s. 712 b 18 n.

[10] Tamże t. 1 s. 343 a 29 n.

[11] Tamże t. 3 s. 102 b 9 n.; zob. tamże t. 1 s. 712 a 35 n.; t. 3 s. 298 b 26 n.; t. 3 s. 299 a 27 n.; t. 3 s. 350 b 21 n.; *C.Th.* t. 2 s. 598 n. 24.

[12] *De Verit.* q. 2 a 2, cyt. za Janem Poinsot z *C.Th.* t. 2 s. 330 n. 11.

[13] To, czy przedmiot poznawany „dąży" do podmiotu czy odwrotnie, nie jest sprawą obojętną, bo pozwala odróżnić akty poznawcze od aktów woli. *C.Ph.* t. 3 s. 102 b 18 n.; tamże s. 111 a 40 n.

[14] Wyrażenie „emanuje" nie jest dowolnie użyte przez referującego, lecz jest to wyrażenie Jana od św. Tomasza, który na przykład o akcie intelektu pisze: „intellectio [...] procedit per emanationem". *C.Ph.* t. 3 s. 348 a 16 n.; „Ipsa autem intellectio, licet sit qualitas, emanative tamen procedit". Tamże s. 364 a 37 n.

II. „POŁĄCZENIE SIĘ" JAKO KONIECZNY WARUNEK POZNANIA

Podmiot poznający może poznawać lub nie poznawać, może poznawać to lub tamto. Poznanie jest więc czynnością przypadłościową podmiotu. Tym, co wykonuje tę przypadłościową czynność, są władze poznawcze, będące przypadłościami tegoż podmiotu.

Władze poznawcze są same z siebie, w aspekcie tego, co poznają, całkowicie bierne: „quod potentia cognoscitiva per se et in genere cognoscibili se habet passive erga obiectum"[15]. Są one czystą, „nie zapisaną tablicą". Z drugiej strony władze poznawcze, jako przypadłości żywego podmiotu, „partycypują" w duszy i jako żywe wywołują, emanują akt poznania.

Gdy mówimy o poznaniu jako o akcie, uświadamiamy sobie, że nie pochodzi ono częściowo od przedmiotu, a częściowo od władzy poznawczej, lecz od poznającego podmiotu: „unico partu et egressione procedit, quia egreditur ut actus vitalis et egressione vitali"[16]. Ale pochodząc od podmiotu poznanie nasze jest zawsze poznaniem czegoś, jest skierowane ku jakiemuś przedmiotowi, akt „wychodzący" z władzy poznawczej jest przedmiotowo zdeterminowany[17]. A zatem, wnioskuje Jan Poinsot, skoro akt poznania zostaje „zrodzony" bezpośrednio przez władzę duszy, jest rzeczą konieczną, aby władza ta uprzednio (zanim ów akt poznania „zrodzi") była zaktualizowana przez przedmiot poznawany[18]. Przedmiot poznawany musi więc uprzednio „połączyć się" z władzą poznawczą, bierną w stosunku do przedmiotu („passive se habet erga obiectum"), aby ją zaktualizować, zdeterminować przedmiotowo. Nie może on tylko czysto zewnętrznie ustosunkować się do władzy poznającej („pure terminative et extrinsece"), gdyż jest tym, co „wewnętrznie" determinuje władzę, określając kierunek jej intencji poznawczych[19]. Autor porównuje akt poznania do aktu rodzenia. Matka rodzi dziecko, a przecież niemożliwe jest zrodzenie przez matkę bez uprzedniego wpływu ojca. Podobnie poznanie „rodzi" władza poznawcza i też niemożliwe jest „zrodzenie" tego poznania bez uprzedniego „zainformowania" władzy poznawczej przez przedmiot[20]. Jak zapłodnienie nie jest

---

15 *C.Ph.* t. 3 s. 103 a 33 n. 16 Tamże s. 104 b 10 n.

17 Tę właściwość aktów poznawczych uogólniając na wszystkie akty psychiczne przypomniał w epoce pozytywizmu F. Brentano (1838-1917), nazywając ją „intencjonalnością". Ta „intencjonalność" była u niego właściwością pozwalającą odróżnić zjawiska psychiczne od fizycznych.

18 „Cum partus iste et egressio immediate fiat a potentia animae, necesse est, quod talis potentia animae, necesse est, quod talis potentia prius in se perficiatur et actuetur ab obiecto, ut actus ipse per talem egressionem participet id, quod ab obiecto habet". Tamże t. 3 s. 104 b 18 n.

19 „Ergo obiectum non se habet pure terminative et extrinsece, sed motive et intra potentiam et foecundans illam". *C.Ph.* t. 3 s. 105 a 25 n.; „quod notitia paritur ab obiecto et potentia. Quod si peritur habet ipsum pro principio, non solum pro termino; et si intra potentiam paritur, intra potentiam debet esse obiectum". *C. Th.* t. 2 s. 333 n. 17.

20 „Et ideo potentia et obiectum in oridine ad cognitionem producendam comparantur sicut pater et mater, quia potentia foecundatur ab obiecto sicut mater a patre". *C. Ph.* t. 3 s. 104 b 34 n.

„zrodzeniem", tak samo „połączenie się" podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym nie jest poznaniem, ale jest koniecznym warunkiem umożliwiającym zaistnienie aktu poznania[21].

Poznanie zatem w swych podstawach polega na „recepcji" przedmiotu. Podmiot poznający nie „wysnuwa" sam z siebie, niezależnie od rzeczywistości, treści poznanych. On poznaje realny, rzeczywisty świat dzięki temu, że świat ten determinuje go i określa w poznaniu[22]. Gdy spostrzegam za oknem rosnące drzewo lub gdy poznaję znajomą mi osobę, akty te nie są moją dowolną konstrukcją, ale recepcją tego, co zastane, istniejące „ad extra". Rzecz mogłem poznać dlatego, bo uprzednio (zanim nastąpił akt poznania) „połączyłem się" z nią w sposób poznawczy.

Postawa zatem Jana Poinsot jest realistyczna. Spośród wielu „dróg" filozoficznej myśli autor wybrał taką, która nazywa się realizmem[23].

III. ANALIZA „POŁĄCZENIA" POZNAWCZEGO

Fakt „połączenia się" przedmiotu poznawanego z podmiotem poznającym, jako warunek umożliwiający zaistnienie aktu poznania, nasuwa następne pytanie o charakter samego „połączenia".

Jan Poinsot mówiąc o poznaniu jako o „jakimś zjednoczeniu lub asymilacji" powtarza za św. Tomaszem, że „przedmiot poznawany jest w jakiś sposób w podmiocie poznającym". W bogatym i pluralistycznym świecie dostrzegamy wiele różnorodnych połączeń, a przecież nie wszystkie byty posiadają zdolność poznawania. Jeżeli przy reakcji chemicznej mówimy, że nastąpiło połączenie dwóch lub więcej pierwiastków i przy poznaniu przedmiot poznawany „połączył się" „jakoś" z podmiotem poznającym, to znaczy, że w obu „połączeniach" było coś wspólnego, a jednocześnie jest tam wiele różnic. A zatem „unio", „assimilatio" jest tu wyrażeniem orzekającym w sposób analogiczny[24].

---

[21] „[...] quod recipere in esse intentionali obiecta est recipere cum virtute producendi sensationem radicaliter, non formaliter". *C. Th.* t. 2 s. 335 n. 27; zob. *C. Ph.* t. 3 q. 4 a l i q. 11 a 1.

[22] „[...] quia potentia cognoscitiva ad habendum actum cognitionis dependet ab obiecto, siquidem actus quando egreditur a potentia, egreditur ut specificatus et determinatus circa tale obiectum". *C.Ph.* t. 3 s. 104 b 5 n.

[23] Chodzi tu zarówno o realizm metafizyczny, jak i teoriopoznawczy. Zob. K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii* (*Teoria poznania. Metafizyka*). Warszawa 1949.

[24] Na temat orzekania analogicznego zob. M. A. Krąpiec. *Teoria analogii bytu*. Lublin 1959 s. 15: „Orzekanie analogiczne znajduje się w pewnej mierze pośrodku między różnoznacznością a jednoznacznością: w jednoznaczności przy nazwie wspólnej występuje treść zrealizowana tak samo we wszystkich podrzędnikach; w różnoznaczności przeciwnie, przy tej samej nazwie, treści zawarte w jej desygnatach są całkowicie różne; w analogii natomiast treść oznacza wspólną nazwę i realizowana w jej desygnatach jest w pewnej części ta sama, a w pewnej — różna". Pojęcie analogiczne różni się od pojęcia mętnego, które charakteryzuje się tym, że nie ma dość ostro zdeterminowanego

Szukamy zatem elementu wspólnego, który występuje zarówno w poznawczym jak i niepoznawczym łączeniu się, aby bliżej scharakteryzować połączenia niepoznawcze oraz wyjaśnić naturę „połączeń" poznawczych.

A. *Element wspólny połączeń poznawczych i niepoznawczych*

Przede wszystkim mówiąc o połączeniach można chyba wyróżnić połączenia zewnętrzne i wewnętrzne.

Skutkiem tych pierwszych jest zewnętrzne zbliżenie się elementów łączących się ze względu na miejsce, czas, wspólny cel itp. Np. członków danej organizacji łączy wspólny cel, mieszaninę opiłków żelaza i piasku łączy zewnętrzna styczność. Nie zachodzą żadne zmiany w strukturze ontycznej elementów biorących udział w tego typu połączeniach, każdy z nich pozostaje nadal sobą. Ten typ połączeń nas nie interesuje.

Natomiast przy połączeniach wewnętrznych w strukturze ontycznej elementów łączących się występują zmiany (substancjalne bądź przypadłościowe). Ten typ połączeń mamy poddać bliższej analizie, gdyż on właśnie ma miejsce w poznaniu. Jednakże również poza poznaniem spotykamy się często z połączeniami wewnętrznymi i skoro w obu wypadkach mówimy o połączeniach, musi zatem istnieć jakiś moment wspólny, pozwalający tak odmienne zjawiska jednakowo nazywać.

Jan Poinsot tłumaczy, że wspólnym elementem „połączeń" poznawczych i niepoznawczych jest „recepcja" formy[25]. Na przykład w spostrzeżonym i zjedzonym jabłku ma miejsce „recepcja" formy. Jeśli zjedzone jabłko „składa się" z materii i formy, to dlaczego autor mówi tylko o recepcji formy? Otóż forma wg autora jest najwyższym aktem udzielającym bytowania rzeczy: „quia forma est, quae dat esse rei"[26]. Ale istnieje zasadnicza różnica między zjedzeniem jabłka, a tylko jego spostrzeżeniem. Jeżeli w obu wypadkach ma miejsce recepcja formy, to różnica tkwi chyba w sposobie, w jaki ta forma zostaje zrecypowana.

---

zakresu. Zob. S. Kamiński. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Wyd. 2. Lublin 1970 s. 14. Zaznacza się, że oprócz analogii w orzekaniu wyróżniamy analogię we wnioskowaniu i analogię w bytowaniu. Zob. Stępień, jw. s. 210.

[25] „Et sic recipere formas est commune cognoscenti". *C. Ph.* t. 3 s. 103 b 18 n.

[26] Tamże s. 282 a 28 n.; zob. tamże t. 2 s. 758 a 15 n. Bliższa analiza tej odpowiedzi nie jest nam w tej chwili potrzebna, ale w każdym bądź razie należy zauważyć, że Jan Poinsot zaprezentował się w niej bardziej jako Jan „od Arystotelesa" niż Jan „od św. Tomasza", bo koncepcja bytu, którą zasugerował w powyższym sformułowaniu, jest raczej koncepcją Arystotelesa. Według Arystotelesa bytem w sensie naczelnym jest przede wszystkim substancja. Jeżeli natomiast chcemy odkryć ostateczną rację, na mocy której każda substancja jest substancją jako taką, trzeba zwrócić się ku formie. A zatem istota lub forma każdego bytu jest ostatecznym rdzeniem jego substancjalności. Zob. E. Gilson. *Byt i istota*. Przekł. P. Lubicz, J. Nowak. Warszawa 1963. Rozdz. 2: Byt i substancja. M. A. Krąpiec, T. A. Żeleźnik. *Arystotelesa koncepcja substancji* Lublin 1966; M. A. Krąpiec. *Struktura bytu*. Cz. 2: *Struktura bytu w aspekcie esencjalnym*. Lublin 1963.

B. *Niepoznawczy sposób recepcji formy*

Połączenie niepoznawcze zachodzi wtedy, gdy łączą się z sobą przynajmniej dwa byty. Skutkiem tego połączenia są zmiany w strukturze ontycznej bytów łączących się, nigdy natomiast połączenie to nie będzie przyczyną aktu poznania.

Stanie się to bardziej jasne, gdy:

1. odwołamy się do tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu. Będzie to niejako opis „zewnętrzny" tego, co dzieje się w połączeniu niepoznawczym[27];

2. zrobimy opis „wewnętrzny", systemowo interpretując to, co w doświadczeniu zauważono;

3. postaramy się wyjaśnić, dlaczego tak, a nie inaczej przebiega niepoznawcze łączenie się.

Ad. 1. Opis „zewnętrzny"

Bogaty świat przyrody nieożywionej i żywej jest miejscem, gdzie dokonuje się nieustanny ruch, zmiana, wzajemne łączenie się i rozbijanie atomów, cząsteczek i organizmów. Na przykład reakcje chemiczne: wodór połączony z tlenem daje nowy związek chemiczny — wodę ($H_2 + \frac{1}{2}O_2 \rightarrow H_2O$), sód chętnie łącząc się z chlorem daje chlorek sodu ($Na + Cl \rightarrow NaCl$), dwutlenek węgla połączony z wodą daje kwas węglowy ($CO_2 + H_2O \rightarrow N_2CO_3$) itd. Nowy związek chemiczny, powstały z połączenia dwóch lub więcej chemicznych cząsteczek, posiada zupełnie nowe właściwości, które nie występują w poszczególnych elementach tworzących ten nowy związek. W świecie przyrody żywej czymś najbardziej dostrzegalnym jest chyba troska o utrzymanie życia jednostkowego, uwidaczniająca się w zdobywaniu i spożywaniu pokarmów. Spożyty pokarm traci swoją substancjalną bytowość, zmieniając przypadłościowo podmiot spożywający.

Wszystkie te połączenia dokonują się przez bezpośredni, cząsteczkowo-ilościowy styk z sobą tworząc nowy byt lub „budują" bytowość substancji przyjmującej. Wykluczona jest taka ewentualność, aby coś przyjąć w siebie i aby to, co zostało przyjęte, nadal trwało w swej poprzedniej bytowości[28]. Najogólniej mówiąc w niepoznawczym łączeniu się przynajmniej jedna substancja ulega zmianie substancjalnej, a substancja, która przyjmuje, podlega wówczas tylko zmianom przypadłościowym (tak jest na przykład przy spożywaniu pokarmów). Czasami wszystkie byty łączące się ulegają zmianie substancjalnej dając jako skutek substancję zupełnie nową, o nowych właściwościach.

---

[27] Wybrane do opisu i analizy fakty ilustrujące połączenia niepoznawcze, jak i poznawcze (w punkcie C) pochodzą od autora artykułu. Podkreślamy jednocześnie, iż Jan Poinsot bardzo cenił doświadczenie, nazywając je matką filozofii. Zob. *C. Ph.* t. 3 s. 374 b 10 n.

[28] „[...] quod in se recipitur fit sua, ita quod non pertinet ad alterum, sed ad se". *C.Ph.* t.3 s. 103 b 40 n.

Stąd Jan Poinsot stwierdza, że tym połączeniom zawsze towarzyszy: a) przemiana fizyczna, materialna[29], b) w ich wyniku powstaje czasami „coś trzeciego", c) dokonują się one zawsze „cum contrarietate physica"[30] (przedmiot biały nie może być jednocześnie czerwony, duży — mały itp.).

Ad 2. Opis systemowy

Fakt zmian substancjalnych i przypadłościowych bytu świadczy o jego wewnętrznej złożoności. Forma substancjalna bytu jest elementem „organizującym"[31] go w taką oto istotę definiowalną. Skoro zaś podlega przemianom, posiadać więc musi oprócz formy element drugi, to „coś", co tym przemianom poddaje się — materię[32].

Opis, którego mamy tu dokonać, jest pewnym powtórzeniem tego, co już powiedziano wyżej, z tym, że dokona się w kategoriach materii i formy.

Dla Jana od św. Tomasza — jak wyżej zaznaczono — zasadniczym elementem w bycie jest forma. To forma „decyduje" o tym, że ten oto byt jest tym właśnie, a nie innym bytem. Jeżeli przeto powiedziano, że w wyniku połączenia dwu lub więcej bytów przestają one istnieć, a powstaje nowa substancja, to znaczy, że poszczególne byty łącząc się „tracą" swoje formy — to, co stanowiło o ich bytowości (tożsamości z sobą) — a w wyniku połączenia otrzymujemy „aliquod tertium" — nowy byt, ponieważ powstała nowa forma, „organizując" w inny, odmienny całkowicie sposób „zawartość" — materię bytów połączonych. I to jest zmiana substancjalna. W wypadku zmiany przypadłościowej — gdy jeden byt (substancja) przyjmuje i wchłania drugi — byt przyjmowany ulega zmianie substancjalnej, bo traci swą formę bytową, przestaje już istnieć jako taki oto byt. Substancja przyjmująca w swym „podłożu" — materii, zostaje natomiast „powiększona" o byt przyjęty. Przy czym podkreśla się, że ów byt przyjęty z chwilą „wchłonięcia" go już nie jest sobą, jest on już bytem, który go przyjął; ma drugą formę, która jest jego formą[33].

A zatem w połączeniach substancjalnych i przypadłościowych zawsze jako skutek otrzymujemy byt (substancję) „zorganizowany" formą substancjalną. Byt przyjęty

---

[29] Połączeniom poznawczym też towarzyszą pewne zmiany przypadłościowe podmiotu poznającego, szczególnie w jego „warstwie" zmysłowej. Jednakże przedmiot poznawany w wyniku „połączeń" poznawczych nie ulega żadnym zmianom.

[30] Tamże t. 3 s. 183 a 20 n.

[31] Nazwanie funkcji, którą spełnia forma, „organizowaniem" (organisatio) pochodzi od Jana Poinsot. Zob. *C. Ph.* t. 3 s. 15 a 36 n.

[32] Pojęcie materii jest tu użyte w sensie filozoficznym. Zob. M. A. Krąpiec. *Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu*. „Studia Philosophiae Christianae" R. 3:1967 nr 2, s. 17-48.

[33] „Nam forma altera est idem quod forma ab extrinseco proveniens, et non ex propriis; sed haec ipsa forma, hoc ipso quod informative et entitative coniungitur subiecto, fit forma sua, hoc est possessa ab eo in quo est, et ab ipsa habita entitative". *C.Th.* t. 2 s. 331 n. 12.

zostaje natychmiast zredukowany, to znaczy jego forma „ginie", a to, co dotychczas „organizowała" w byt — materia — otrzymuje nową formę bytu, w który została przyjęta[34].

Ad 3. Wyjaśnienie

Dlaczego jednak sprawa tak się przedstawia? Chcielibyśmy nie tylko móc opisać, ale i zrozumieć, dlaczego takie właśnie są skutki połączeń niepoznawczych[35]. W tym wypadku zrozumieć chcemy nie to, dlaczego na przykład z wodoru i tlenu powstaje woda, ale to, dlaczego w ogóle powstaje coś jednego, skoro połączyły się dwa byty; albo gdy jeden byt zasymilował drugi, dlaczego byt zasymilowany przestaje istnieć jako taki, a skutek tej asymilacji to znowu jeden, taki oto określony byt. Jest to pytanie nie o przyczynę formalną, lecz o przyczynę materialną.

Jan Poinsot niepoznawczy sposób łączenia się nazywa „receptio materialis"[36]. Przykłady, przy pomocy których ilustruje połączenia wraz z określeniem ich jako materialne, mogą błędnie zasugerować, że ten rodzaj połączenia jest właściwy tylko dla bytów materialnych. Jednakże autor na innym miejscu mówi, że tego rodzaju połączenia bytowe mogą mieć miejsce zarówno w bytach cielesnych, jak i duchowych. Tak np. w bytach duchowych dusza „przyjmuje" władze, te z kolei mogą „przyjmować" sprawności[37]. Ów sposób recepcji nazywa autor „materialis" albo „communis modus recipiendi"[38].

Analizowane połączenia — dające bądź zmiany substancjalne, bądź przypadłościowe — wskazały na konieczność przyjęcia w bycie dwóch elementów: materii i formy. To, co „staje się", „dzieje się", w procesie samego łączenia się dwóch bytów czy przyjmowania jednego lub więcej bytów w trzeci byt, to wszystko „dzieje się" w tym momencie stanowiącym podłoże, a więc w materii (filozoficznie rozumianej). Przeto i wyjaśnienie, dlaczego tak „się dzieje", dlaczego tak przebiega proces „łączenia się", że otrzymujemy taki właśnie, a nie inny skutek, płynie z właściwości tego „podłoża" — z materii.

---

[34] „Et sic recipitur aliquid tamquam pertinens ad se et communicans in esse cum ipso recipiente, non autem recipitur aliquid tamquam pertinens ad alterum extra se, et non communicans secum in esse. Quaecumque enim forma, sive propria sive ab extrinseco proveniens, informando subiectum ita redditur propria istius, quod non alterius, in quo non recipitur". *C. Ph.* t. 3 s. 103 b 8 n.

[35] Takie zresztą jest zadanie filozofii, która nie tyle dostarcza szczegółowych nowych treści, ile raczej pozwala zrozumieć rzeczywistość. Zob. M. A. Krąpiec. *Metafizyka*. Poznań 1966 s. 223.

[36] *C. Ph.* t. 3 s. 103, b 6.

[37] „Hoc enim quod est recipere formas componendo cum illis realiter et entitative, sive ut resultet compositum substantiale (sicut ex materia et forma substantiali), sive ut resultet compositum accidentale (sicut resultat ex subiecto et accidente): talis inquam modus recipiendi non solum invenitur in rebus corporalibus, sed etiam in spiritualibus: sicut patet quod substantia animae recipit potentias, et potentiae recipiunt habitus". *C. Th.* t. 2 s. 330 n. 10.

[38] Tamże s. 331 n. 12.

Jan Poinsot uważa, że zasadniczą właściwością tej filozoficznie rozumianej materii jest czysta potencjalność[39]. Wydaje się, że ta właśnie właściwość materii — czysta potencjalność — pozwoli zrozumieć ów proces niepoznawczego łączenia się.

Materia będąc czystą potencjalnością łączy się zawsze z elementem drugim bytu, wyznaczającym treść, jedność, czyli z formą. Jest to subiektywne, podmiotowe łączenie się z formą, gdyż materia, będąc czystą potencjalnością, sama z siebie nie przedstawia żadnej treści, żadnego aktu, bo sama z siebie nie może być bytem. Jest ona tylko skrajnie potencjalnym elementem bytu, którego samoistne istnienie jest sprzeczne[40]. Łącząc się zaś podmiotowo z formą, tworzy z nią jedność, „poddaje się" całkowicie organizującym ją wpływom formy, tworząc taką oto „jedność", co jest równoznaczne z ograniczeniem formy do takiego oto konkretnego sposobu bytowania. Materia z racji swej natury skrajnie potencjalnej nie może bez popadnięcia w sprzeczność nie przyjmować formy potencjalnie, podmiotowo, a przez to samo nie może nie ograniczać elementu organizującego (formy) tylko do siebie[41]. Wówczas gdy byt jest zasymilowany, wchłonięty przez byt przyjmujący, czyli przyjmuje formę drugą, to również nie może się połączyć inaczej, jak tylko podmiotowo, tak samo jak z formą pierwszą, a przez to nie może się z drugą formą połączyć bez „uwolnienia się" od związku z formą pierwszą"[42].

A zatem powodem uzasadniającym tego rodzaju „połączenia" jest czysta potencjalność materii filozoficznie pojętej. Podłożem, przyczyną materialną bytu powstałego w wyniku połączenia jest materia rozumiana nie jako ciało (corpus), ale jako jeden z elementów bytu, skrajnie potencjalny, z natury dążący do zorganizowania go przez akt — formę[43].

---

[39] *C. Ph.* t. 2 s. 331 b 10; tamże t. 2 s. 554 a 16; tamże t. 2 s. 556 a 13; *C. Th.* t. 2 s. 334 n. 19.

[40] *C. Ph.* t. 2 s. 391 b 10.

[41] „[...] cuius proprium est coarctare et restringere formam et reddere illam incommunicabilem ulteriori subiecto et componere cum altero secundum transmutationem in esse". Tamże t. 3 104. Por. s. 29 n.; „[...] cum materia et modus recipiendi materialis solum ordinetur ad recipiendum aliquam formam cum incommunicabilitate eius ad aliud subiectum, quod est facere suam tantum". *C. Th.* t. 2 s. 333 n. 18.

[42] „Ea enim qua communi modo recipiuntur et entitative in aliquo subiecto sunt, sive sit subiectum spirituale sive corporeum, hoc ipso solum existunt in eo in quo recipiuntur: eo quod recipiuntur ad habendum ibi esse et entitatem suam, et sic coarctantur ad illud subiectum seu materiam, sicut ad illud esse". *C. Th.* t. 2 s. 331 n. 12. Zaznacza się, że to, co powiedziano o materii, jest wyrażone językiem analogicznym, gdyż materia pierwsza jako taka nie jest bytem, przez to samo nie jest podmiotem. Materia bowiem sama z siebie, jako relatywny niebyt, nie może być poznawalna. To wszystko, co w niej jest poznawalne, jest poznawalne z racji bytu jako takiego, a nie z racji materii jako materii.

[43] „[...] quia materia, sumendo materiam non prout restringitur tantum ad materiam corpoream, sed prout dicit modum causae materialis receptivae rei et formae entitativae, sive in rebus corporeis sive in spiritualibus, est principium restringendi et coarctandi formam: non quidem quantum ad speciem suam et individuationem (de hoc enim in praesenti non agitur), sed terminando et reddendo incommunicabilem extra se entitative, ne informet aliud subiectum: quod est coarctare et restringere formam, faciendo suam tantum, et non permittendo quod existens in altero sit sua". *C. Th.* t. 2 s. 331 n. 12.

Jest to sposób połączenia się materialny, tzn. dokonujący się tak, jak to czyni materia, która ogranicza zawsze formą do takiego oto, jednostkowego, konkretnego bytu. Forma jest niekomunikowalna, nieudzielalna drugiemu bytowi (incommunicabilis). Tworzy ona wraz z materią, którą „organizuje", byt określony, zdeterminowany. Autor mówi, że tego rodzaju byt św. Tomasz nazywa „esse determinatum". Nawet jeśli cokolwiek ten oto byt przyjmie w siebie, uczyni to tym, czym jest sam[44]. Tę samą myśl wyraża autor inaczej mówiąc za św. Tomaszem: „non cognoscentia nihil habent nisi formam suam"[45].

C. *Poznawczy sposób „recepcji" formy*

Tym, co umożliwia zaistnienie aktu poznania, jest uprzednie „połączenie się" z przedmiotem poznawanym. Chcemy jednakże nie tylko wiedzieć, że „połączenia" te są konieczne, ale również zrozumieć ich wewnętrzną strukturę. Ilekroć mówimy o „połączeniu" poznawczym, słowo „połączenie" piszemy w cudzysłowie dla uwidocznienia, że jest to jakieś połączenie szczególne, niespotykane poza poznaniem. Podstawę do takiego apriorycznego mówienia o „połączeniu" poznawczym jako o szczególnym, daje sam sposób wyrażania się Jana Poinsot, który nazywa je „aliqua unio", „aliqua assimilatio". Autor mówi, że podmiot wtedy poznaje, gdy jest w nim w jakiś sposób („aliquo modo") poznawany przedmiot.

Aby ukazać tę specyficzność, zachowany będzie taki sam schemat rozważań, jak w punkcie B. Niejako na „tle" połączeń niepoznawczych, a więc dokonujących się na sposób materialny — nazwijmy je po prostu połączeniami materialnymi — będziemy „równolegle" starali się opisać i zrozumieć specyfikę „połączeń" poznawczych. Zachowanie takiego samego schematu da większą łatwość porównania, a tym samym pozwoli lepiej „zobaczyć" i zrozumieć połączenia poznawcze.

1. Opis „zewnętrzny"

Człowiek, obok wielu innych aktów, wykonuje również akty poznania. Co jednak jest mu dane bezpośrednio, doświadczalnie, gdy poznaje? Można powiedzieć tyle, że gdy na przykład patrzymy na lampę stojącą na stole, widzimy lampę. Można nawet zamknąć oczy i mniej lub więcej dokładnie opisać, jak lampa wygląda. Kiedy opisujemy, jesteśmy świadomi, że opisujemy nie siebie, tylko coś, co jest na zewnątrz

---

[44] „[...] et hoc vocat S. Thomas habere esse determinatum, id est tantum ad illud subiectum recipiens coarctatum; et ipse modus recipiendi entitative est coarctativus formae in esse quod habet". Tamże t. 2 s. 331 n. 12.

[45] I. 14. 1; cyt. za Janem Poinsot: „non cognoscentia" możemy chyba rozumieć dwojako: 1. byty w ogóle niezdolne do poznania, czyli mogące się łączyć tylko na sposób materialny, 2. byty aktualnie niepoznające — np. o człowieku spożywającym pokarm możemy powiedzieć, że ma tylko swoją formę, ale ten sam człowiek jest zdolny do poznania i wtedy gdy poznaje, jak dalej zobaczymy, posiada również formę rzeczy drugiej w sobie. *C. Ph.* t. 3 s. 103 b 27.

— „ad extra". Mało tego, gdy patrzymy na lampę, jednocześnie ogarniamy wzrokiem całe towarzyszące jej tło, a więc stół, a na nim budzik, kartki papieru, nieco dalej dostrzegamy okno zaciągnięte firanką, różne kolory, kształty; słyszymy szum ulicy, a jednocześnie słyszymy, gdy ktoś idzie korytarzem, ktoś rozmawia. W tych wszystkich doznaniach wzrokowych i słuchowych oprócz tego, że „ja" bogaci się zdobywanymi treściami poznawanych przedmiotów i zdarzeń, nic „ad extra" z tego powodu, że poznaję, nie zmienia się, nie powstaje nic nowego ani nic nie ginie. Gdy opowiadam komuś na przykład wygląd swego pokoju i dokładnie opisuję mu szczegóły, pokój pozostał tam gdzie mieszkam, podczas gdy „ja" niejako „przeniosłem" go w siebie i opowiadam treści, które „zrodziłem" w akcie poznania. Przedmiot jak gdyby „rozdwoił się" na ten, który jest realnie, fizycznie, bytowo i ten sam przedmiot jakoś stał się „mną", kiedy go poznałem. Właściwie mówiąc, to we „mnie" jako poznającym nastąpiło niejako „rozdwojenie". To ja poznałem, ja będąc sobą relacjonuję treści poznanego przedmiotu. Treść poznanego przedmiotu istnieje teraz „mną" tak, jak ja istnieję.

Z opisu wynika, że aby poznać przedmiot, muszę się jakoś z nim „połączyć". A zatem „połączyłem się" z przedmiotem i jest on na zewnątrz („ad extra"), ale i jest jakoś wewnątrz („intra"), skoro nawet nie patrząc na niego opisuję jego wygląd.

Jeżeli więc konieczne było uprzednie „połączenie" się" z przedmiotem poznawanym, to musi to być jakieś specyficzne „połączenie". Przede wszystkim nie jest to połączenie materialne, fizyczne. To, co ma miejsce w „połączeniu" poznawczym, jest przeciwieństwem tego, co opisano w połączeniach materialnych. Według omawianego autora dokonuje się ono: a) bez żadnej przemiany fizycznej, b) tak, że jako skutek nie powstaje „coś trzeciego", c) niezależnie od fizycznych przeciwieństw[46].

2. Opis systemowy

Jeżeli zachodzą jakiekolwiek zmiany w „połączeniu" poznawczym, to zachodzą one najwyżej w podmiocie poznającym, bo tylko on „przyjmuje", on „rodzi", poznaje, uświadamia sobie w wyniku pewnych rozważań „rozdwojenie": będąc sobą ma treści przedmiotu poznanego w sobie, które nie są nim, ale przedmiotem pozostającym „ad extra".

Jan Poinsot o bytach poznających stwierdza za św. Tomaszem: „cognoscentia possunt habere formam rei alterius"[47] — podmiot poznający zatem oprócz formy substancjalnej, gdy poznaje, ma jeszcze formę rzeczy drugiej. Byty niepoznające mają

[46] „Generaliter vero in omni cognitione id requiritur, quia unio obiecti ad potentiam non debet fieri solum realiter et secundum conditiones et modum unionis realis et entitativae, tum quia sine ulla alteratione et immutatione physica ipsius potentiae fit; tum quia non ordinetur ad constituendum unum esse physicum vel naturam ex potentia et obiecto [...] Tum denique, quia sint sine contrarietate physica. Ea enim, quae physice contraria sunt, ut album et nigrum, in visu non contrariantur, sed simul sunt". *C. Ph.* t. 3 s. 183 a 20 n.

[47] I. 14. 1, cyt. za Janem Poinsot; tamże s. 103 b. 20 n.

zawsze tylko jedną, swoją formę substancjalną; podczas zmian substancjalnych — jak wyżej zaznaczono — mogą otrzymać drugą formę, ale wtedy „uwalniają" się od formy pierwszej i forma druga jest ich formą substancjalną. Natomiast podmiot poznający, jako poznający, nie przyjmuje formy drugiej, ale przyjmuje formę rzeczy drugiej, przy czym nie jest tym samym mieć formę drugą lub formę rzeczy drugiej[48].

Powstaje jednak trudność. Autor mówiąc o formie ma na myśli cały przedmiot (byt), a wówczas poznanie byłoby jakimś „chowaniem" przedmiotu w poznającym je podmiocie, jak gdyby w worku, co jest absurdem. Nie jest możliwe, aby forma „opuszczała" rzecz, bo forma jako taka nie jest elementem samodzielnym w bycie, a gdybyśmy nawet taki absurd założyli, wówczas przedmiot poznawany „oddając" formę przestawałby być sobą. Wszystkie te możliwości są zaprzeczeniem tego, co bezpośrednio dane w doświadczeniu (por. punkt a), jak również ewentualności takie są niemożliwe do przyjęcia w metafizyce[49].

Okazuje się, że gdy autor mówi o formie rzeczy drugiej, która jest w poznającym podmiocie, nie ma na myśli formy substancjalnej poznawanego przedmiotu. „Forma"[50] ma tu specjalne znaczenie, jest ona mianowicie tym, co w zastępstwie rzeczy (która wciąż pozostaje jako druga, zastana, na zewnątrz) „łączy się" z podmiotem poznającym[51]. To ona „powoduje", że przedmiot poznawany, będąc „ad extra" bytowo i realnie, jest jako poznawany „intra" (trahat et coniugat cognoscenti). Tu właśnie mamy owo „rozdwojenie" przedmiotu poznawanego, o którym pisano poprzednio. Przedmiot poznawany pozostając w swej odrębności przedmiotowej bytowo, realnie, fizycznie, jednocześnie jako „forma" zostaje „złączony" z przedmiotem. Jak to jest możliwe?

Byty niepoznające są aktualizowane, „informowane" (informare) przez jedną tylko substancjalną formę. Forma substancjalna natomiast nie wyłania się z potencjalności czystej jako takiej, z „abstrakcyjnej" materii pierwszej, lecz z materii pierwszej udoskonalonej przez konkretne bytowe dyspozycje. I normalnie przez zmianę dyspozycji dokonuje się nowa relacja, nowa proporcja do innej formy. Jan Poinsot twierdzi, że byty niepoznające mają swoją aktualizację przez to, co zawierają. Nigdy nie jest tak, aby niepoznający byt był aktualizowany, informowany przez coś z zewnątrz[52]. Natomiast byty poznające jako poznające mają oprócz swojej formy substancjalnej, jeszcze formę rzeczy drugiej, tzn. są „informowane" nie tylko przez swoją „zawartość", ale i przez przedmiot poznawany. Tym, co sprawia tę przedmiotową informację w podmiocie, jest „forma". To ona informuje pod-

---

48 „[...] non est idem habere formam rei alterius, et formam alteram". *C. Th.* t. 2 s. 331 n. 12.

49 Zob. Krąpiec. *Metafizyka* s. 382 n.

50 Zamiast za każdym razem pisać „forma rzeczy drugiej", będziemy pisać „forma".

51 „Sed forma alterius, est idem quod forma quae res alteras, in sua distinctione manentes, trahet et coniugat ipsi cognoscenti". *C. Th.* t. 2 s. 331 n. 12.

52 „Non-cognoscentes non informentur ab eo quod est in altero obiective, sed solum ab eo quod est in se inhaesive". *C. Th.* t. 2 s. 332 n. 14.

miot, przy czym nie jest ona przedmiotem bytowo (entitative), lecz „reprezentacją" przedmiotu. Przedmiot bytowo pozostał przecież „ad extra", a „forma", „repreaesentative" połączyła go z poznającym przedmiotem[53]. Dlatego też owa „forma" nie „informuje" podmiotu poznającego tym, czym jest sama w sobie, ale tym, co reprezentuje, czyli „informuje" podmiot przedmiotowo. „Forma" będąc w podmiocie powoduje jednocześnie, że staje się on na sposób reprezentacji (repraesentative) poznawaną rzeczą[54]. Taka ewentualność jest zupełnie wykluczona w bytach niepoznających[55]. W łączeniu materialnym przedmiot przyjęty staje się tym, który go przyjął. Zawsze o łączeniu materialnym można powiedzieć, że ma tam miejsce „informando se". Natomiast, tu choć nie jest wykluczone „informando se"[56], to jednak celem głównym „łączenia" poznawczego jest „repreasentando sibi"[57].

I znowu zupełnie odmienna sytuacja niż w łączeniu materialnym. Przedmiot poznawany na sposób reprezentacji „połączony" z poznającym je podmiotem nie „ginie", ale trwa w tym podmiocie, powodując nawet, że podmiot staje się „reprezentatywnie" poznawanym przedmiotem (cognoscens fit cognitum). Sam w sobie byt poznający jest przede wszystkim swą własną istotą (tzn. zalicza się do jakiegoś rodzaju, jest określony przez pewien gatunek i ujednostkowiony przez wszystkie właściwości wyróżniające go spośród innych bytów o tej samej naturze) i jako taki jest on tym i niczym więcej (np. człowiekiem, kotem, psem). Ale jako poznający „staje się" jednak jeszcze czymś innym niż sobą. I tak książka czytana przez człowieka, mysz goniona przez kota i buda oglądana przez psa, istnieją już w pewien sposób w człowieku, kocie i psie. Skoro przedmioty te są w poznających je podmiotach, podmioty „stają się" tymi przedmiotami. Oczywiście, „stają się" nimi tak, jak „forma" jest przedmiotem, to znaczy w sposób „reprezentatywny".

Dodajmy i to, co poprzednio zauważono, że „połączenia" poznawcze dokonują się „sine contrarietate physica". Opisując to „wewnętrznie" powiemy, że ten sam podmiot poznający może jednocześnie mieć „formę" czegoś białego, zielonego i czerwonego, czegoś wielkiego i małego, czyli tenże podmiot „staje się" jednocześnie „repraesentative" — biały, zielony, czerwony, wielki i mały, itp.[58].

---

[53] „Cognoscentia debent habere formam rei alterius, id est, formam quae trahat ad se repraesentative, id quod entitative est in altero". *C. Th.* t. 2 s. 332 n. 14.

[54] „[...] qui conducit ad hoc ut forma existendo in altero entitative possit esse sua repraesentative; et hoc est proprium cognoscentium". Tamże s. 331 n. 12; „[...] cognoscentia, quae recipiunt formam modo intentionali et repraesentativo, id est, non solum ut sit in se, sed etiam ut repraesentet sibi: et sic repraesentative fiunt aliud a se". Tamże s. 332 n. 15.

[55] „[...] quod nulli rei non-cognoscenti convenire potest sibi aliquid repraesentari et fieri sic aliud a se". Tamże.

[56] Dlaczego nie jest wykluczone, wyjaśnione będzie w przygotowywanym artykule na temat przedmiotowo-podmiotowych uwarunkowań wyjaśniających poznanie według Jana od św. Tomasza.

[57] *C. Th.* t. 2 s. 331 n. 12.

[58] Przypominamy tylko cytowany już wyżej fragment: „Ea enim, quae physice contraria sunt, ut album et nigrum, in visu non contrariantur, sed simul sunt". Zob. przypis 46.

A zatem w łączeniu materialnym byty przyjmowane tracą swoje bytowanie, ich forma substancjalna „rozpływa się" w przyjmującej materii. W „łączeniu" poznawczym byt poznawany oprócz swego bytowego istnienia otrzymuje nowy sposób bytowania w podmiocie poznającym. Jest to bytowanie „reprezentatywne", intencjonalne (recipiunt formam modo intentionali et repraesentativo).

3. *Wyjaśnienie*

Dlaczego taki jest skutek „łączenia" poznawczego? Dlaczego pomimo tego, że w poznaniu zachodzi jakiś proces zjednoczenia, nie jest ono zjednoczeniem substancjalno-bytowym na wzór zjednoczenia materialnego? Co jest czynnikiem ostatecznie warunkującym takie właśnie „łączenie się", jakie jest w poznaniu?

Fakt poznania stoi w opozycji do tego wszystkiego, co dzieje się w łączeniu materialnym. Wprawdzie w obu łączeniach ma miejsce recepcja formy, lecz „los" tej formy jest całkowicie odmienny. Podmiot poznający i przedmiot poznawany nie stanowią tego samego podmiotowego bytu, jak to miało miejsce w łączeniu materialnym, lecz przedmiot poznawany zawsze zachowuje swą odrębność, swą „drugość".

Jan od św. Tomasza o poznawczym „łączeniu się" stwierdza, że winno się ono dokonywać na sposób niematerialny[59]. Jeżeli łączenie niepoznawcze nazwano materialnym, a „łączenie" poznawcze stoi w opozycji do materialnego i — jak mówi autor — przewyższa ono łączenie materialne, to wydaje się, że zupełnie uzasadnione jest nazwanie „łączenia" poznawczego łączeniem dokonującym się na sposób niematerialny[60].

Jednakże stwierdzenie tego typu, że „łączenie" niematerialne stoi w opozycji do materialnego, że jest „oczyszczone" od warunków materialnych, mówią o nim tylko od strony negatywnej. Chcąc jednak wyjaśnić, dlaczego to „łączenie" jest właśnie takie, że jest zanegowaniem łączenia materialnego, musimy znać pozytywną treść, którą niesie pojęcie niematerialności. Niestety, treść ta nie jest jednoznaczna.

U Jana Poinsot można mówić o dwóch różnych znaczeniach nazwy „immaterialitas" i dlatego też proponujemy następujące rozróżnienie: a) *immaterialitas in entitate* — po prostu byt, który nie jest cielesny, czyli byt duchowy (spiritualis)[61]. Wyraźnie autor zaznacza, że taki byt jest pozbawiony wszelkiej cielesności — „ab omni corporeitate purificata"[62]. Wydaje się, że autor wszystkie byty istniejące dzieli na cielesne i duchowe[63]. Kiedy jednak stwierdza, że „połączenie" poznawcze dokonuje

[59] „Receptio [...] ista debet fieri immateriali modo". *C. Ph.* t. 3 s. 104 a 26.

[60] „[...] quia hic modus informationis repraesentativae et obiectivae elevetur supra communem modum quo formae recipiuntur entitative et materialiter, immaterialis dicitur seu intentionalis". *C. Th.* t. 2 s. 332 n. 16; „Et ita purificatio ab isto modo materialitatis, et elevatio super illum, dicitur modus immaterialitatis". Tamże s. 331 n. 12.

[61] „Spiritualitas sequitur immaterialitatem rei in sua entitate". *C. Ph.* t. 3 s. 287 a 14 n.

[62] *C. Th.* t. 2 s. 335 n. 24.

[63] „Spiritualitas [...] non consistit in sola negatione materiae corporalis, sed in aliquo positivo quod per illam negationem explicatur: quia constat quod spiritualitas perfectio realis est, et multo

się na sposób niematerialny, ma na myśli nie to, co się łączy, tylko sposób, w jaki się łączy (immateriali modo). Czyli oprócz pojęcia (immaterialitas) oznaczającego byt duchowy, jest jeszcze (immaterialitas" oznaczająca sposób przyjmowania, nazwijmy to — b) immaterialitas in receptione.

Pod nazwą „niematerialność" — stwierdza Jan od św. Tomasza — rozumie się nie tylko „oczyszczenie" od materii, negację, brak materii (cielesności), może ona również wyrażać „wzniesienie się" ponad sposób przyjmowania właściwy dla materii[64]. Treścią pozytywną tak pojętej niematerialności jest wszystko to, co wynika z zanegowania materii filozoficznie rozumianej i jej kwalifikacji — potencjalności. Jan od św. Tomasza chce powiedzieć, że jest to przyjmowanie nie w aspekcie potencjalnym, materialnym, który ze swej istoty ograniczał formę tylko do siebie, lecz jest to „przyjmowanie" w sferze formy, gdzie realizuje się przyjmowanie formy drugiej jako drugiej[65]. Po prostu tak rozumiana „immaterialitas" to „segregatio a [. . .] potentialibus conditionibus"[66].

Wydaje się, że po tym rozróżnieniu ukazuje się cała odmienność i zarazem specyficzność „połączeń" poznawczych w stosunku do połączeń materialnych. Jednocześnie zrozumiałe się staje, dlaczego taki właśnie, a nie inny jest ich skutek. Poznanie zasadniczej natury materii i jej podstawowych funkcji pozwoliło zrozumieć naturę „połączeń" niematerialnych.

Podmiot poznający, zanim wykona akt poznania, do swej „warstwy" aktowej „przyjmuje" przedmiot poznawany w postaci „formy". „Forma" przyjęta w zupełnie odmiennym „środowisku" wciąż zostaje „ut altera". A zatem racją uzasadnia-

---

maior quam corporeitas. Et [...] in omnibus rebus spiritualibus inveniatur negatio et exclusio materiae corporalis absolute et in facto esse, et ex parte ideatur non suscipere magis et minus". *C. Th.* t. 2 s. 333 n. 19. Można by chyba zarzucić autorowi nieostrożny sposób wyrażania się, kiedy bowiem mówi „materia corporalis", sugeruje jakoby istniała jeszcze „materia spiritualis". Tej ostatniej ewentualności autor chyba nie przyjmuje, najwyżej, gdy o bycie duchowym powiemy, że jako zmienny posiada w sobie element potencjalny (a więc filozoficznie rozumianą materię) i formę jako akt bytu. Zaznacza się, że M. Gogacz dokonuje rozróżnień na byty materialne, niematerialne i duchowe. Zob. *Obrona intelektu.* Warszawa 1969 s. 77 n.

[64] „Igitur nomine immaterialitatis [...] intelligitur non solum purificatio a materia prout praecise dicit negationem seu carentiam illius, sed prout dicit elevationem supra modum materiae quantum ad hoc quod est recipere alia a se". *C. Th.* t. 2 s. 330 n. 10.

[65] „[...] immaterialitas [...] sumitur pro aliquo positivo fundante negationem materiae et materialium conditionum, scilicet pro eo quod potest recipere aliud, non solum ut propriam formam, sed secundum quod est forma alterius". *C.* Th. t. 2 s. 333 n. 19.

[66] *C. Ph.* t. 3 s. 405 a. 16 n. Wydaje się, że poczynione rozróżnienie (immaterialitas in entitate, immaterialitas in receptione) jest bardzo ważne dla właściwego zrozumienia Jana od św. Tomasza. Od czasów bowiem Kartezjusza pojęcie niematerialności nabiera coraz bardziej „zabarwienia" spirytualistycznego. Zob. Krąpiec. *Realizm ludzkiego poznania* s. 442. Jednocześnie bardzo często błędnie się sądzi, że ów spirytualizm Kartezjusz przejął jako spuściznę scholastyczną. Por. np. G. S. Brett. *Historia psychologii.* Przekł. J. Makota. Warszawa 1969; czytamy tam m. in.: „Istotą umysłu jest myśl, a fakt uznania niektórych idei za wrodzone czyni z doktryny Kartezjusza psychologię spirytualistyczną. Mamy tu kontynuację czystej scholastyki". — s. 323.

jącą skutek recepcji poznawczej jest całkowita odmienność warunków, w których ta recepcja się dokonuje. Owa odmienność jest zarówno ze strony podmiotu poznającego (przyjmującego), jak i przedmiotu poznawanego (przyjmowanego). O ile łączenie materialne dokonuje się w aspekcie materii obu bytów, tak w tym wypadku jest to spotkanie się dwu form. Tam istotowa potencjalność — materia — z konieczności ogranicza się formą, zamykając się niejako i czyniąc czymś nieudzielalnym, tu akt bytu poznającego zostaje ubogacony o akt przedmiotu. Dwa byty-akty pozostają dwoma bytami-aktami.

IV. ZWIĄZEK MIĘDZY ZDOLNOŚCIĄ BYTU DO NIEMATERIALNEGO SPOSOBU PRZYJMOWANIA A POZNANIEM

Z tego, co powiedziano, wynika, że poznawać mogą tylko byty posiadające zdolność niematerialnej recepcji. Okazuje się jednak, że nie wszystkie byty poznają tak samo. Przecież o panowaniu człowieka nad światem stworzeń decydowało to, że poznaje o wiele doskonalej niż najdoskonalsze zwierzę. Powstaje więc problem, jak wytłumaczyć fakt niejednakowych możliwości poznawczych wśród bytów poznających?

Pluralistyczny świat zadziwia swoją mnogością. Jednocześnie człowiek penetrując go, niemal od początku dostrzegał w nim pewien ład, porządek, pewne uhierarchizowanie. Jednym słowem świat nie jest chaosem, lecz kosmosem[67]. Tym, co decyduje o różnicach i stopniach w hierarchii bytów realnych, nie jest fakt, że są, lecz raczej to, czym są[68].

Najniżej w hierachii form substancjalnych znajdują się „formy elementarne" (formae elementarum)[69], ustanawiające jakieś pierwsze elementy świata cielesnego. Formy te są tak mocno wtopione w materię, że nie są zdolne do wykonywania jakiegokolwiek działania, które przekraczałoby jakości dyspozycyjne tejże materii („qualitates quae sunt dispositiones materiae"). Jako przykład tego rodzaju form podaje Jan Poinsot ciepło, zimno.

Następny „szczebel" to formy ciał zespolone z tych elementów — (formae mixtorum), które również same z siebie nie mogą przekroczyć jakości dyspozycyjnych materii. Czasem działają wyższą mocą, magnez przyciąga żelazo, jednakże to działanie jest wykonywane pod wpływem ciał niebieskich.

Jeszcze wyżej znajdują się formy wegatatywne (formae vegetative), rozpoczynające świat przyrody ożywionej (dwie poprzednie formy należały do przyrody martwej).

---

[67] We wczesnogreckiej literaturze, począwszy od Anaksymandra, obok terminu φύδις pojawia się termin κόδμος oznaczający całą przyrodę w aspekcie cechującego ją ładu i porządku. Zob. M. Kurdziałek. *Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu*. W: *O Bogu i o człowieku*. T. 2. Warszawa 1969 s. 109-125.

[68] O różnych sposobach istnienia mówi się na gruncie fenomenologii. Zob. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata* T. 1. Wyd. 2. Warszawa 1962. § 10: Sposoby istnienia i momenty bytowe.

[69] Dlaczego mówiąc o hierarchii bytów mówi się o hierarchii form — zob. s. 52 i przypis 26.

Na tym poziomie forma już uniezależnia się w działaniu od jakości dyspozycyjnych materii w jednym tylko aspekcie, mianowicie posiada zdolność poruszania się (motus vitae).

Wreszcie najwyższe wśród form cielesnych formy zmysłowe (formae sensitivae), oprócz zdolności poruszania się, takie czynności, jak widzenie, słyszenie wykonują również niezależnie od jakości dyspozycyjnych materii, choć ich organa zmysłowe, którymi te czynności wykonują, są od tych jakości zależne[70].

A zatem wśród bytów cielesnych te dopiero, które posiadają duszę[71] zmysłową, mają zdolność poznawania, bo dopiero w nich może się zrealizować immaterialitas in receptione.

W dokonanym przeglądzie bytów cielesnych na każdym wyższym „szczeblu" wzrasta przewaga elementu formy nad materią: od całkowitego w niej „zanurzenia" aż do pewnego „szczytu" w świecie zwierząt nierozumnych (najogólniej mówiąc). Szczyt ten polega na tym, że wprawdzie bytowanie formy jest uzależnione od podłoża, ale już w działaniu zdobywa coraz większą „samodzielność". Jest przecież zdolna do przyjmowania „formy" w sposób niematerialny.

W „drabinie" bytów „pojawia się" człowiek — cielesność ożywiona, uorganizowana duchem. Jego forma — „anima rationalis" — nawet w istnieniu jest od materii niezależna (nequae etiam in essendo dependet a materia)[72]. Człowiek umieszczony na wyższym stopniu w drabinie bytów jest bardziej uniezależniony od materii, a tym samym posiada większą zdolność poznawania, bo to, dzięki czemu poznanie może się realizować, a więc specyficzne niematerialne „przyjmowanie" przedmiotu, może się w nim dokonywać jeszcze w większym stopniu. Forma zmysłowa wykonuje działanie niematerialne, ale w istnieniu swym jest od materii zależna, forma racjonalna nawet w istnieniu nie jest od materii zależna[73].

Jeszcze większą zdolność poznawania niż człowiek posiadają byty duchowe, pozbawione całkowicie cielesności. Jednakże i te ostatnie nie w jednakowym stopniu poznają, bo choć nie mają cielesności, to jednak w różnym „natężeniu" posiadają

---

[70] „[...] formae sensitivae, quarum operationes, ut videre vel audire, etc., non exercentur calefaciendo vel infrigendo sicut actiones vegetativae: licet organa sensuum, in quibus exercentur, disponantur debite per tales qualitates; et tales formae possunt cognoscere, habentquae immaterialitatem: non per depurationem a materia in essendo, sed per elevationem supra qualitates dispositivas materiae in operando, et supra modum recipiendi entitative et materialiter formas, sed etiam repraesentative [...]". *C. Th.* t. 2 s. 334 n. 21.

[71] Formy substancji, które należą do świata przyrody ożywionej nazywa się też duszami. Zob. św. Tomasz z Akwinu. *Traktat o człowieku. Suma teologiczna* I. 75-89. Oprac. S. Swieżawski Poznań 1956 s. 60.

[72] *C. T.* t. 2 s. 334 n. 21.

[73] Będąc formą substancjalną człowieka, jest również zdolna do istnienia samodzielnego ut anima separata. Bytując samodzielnie jest najniższą substancją duchową, której funkcją właściwą jest być formą substancjalną człowieka. Stąd mówi, się, że jest ona substancją niezupełną pod względem gatunku, jest zaś substancją zupełną pod względem substancjalności. Zob. św. Tomasz. *Traktat o człowieku* s. 11.

element potencjalny, materię filozoficznie pojętą. Substancja duchowa jest tym doskonalsza, im bardziej „zbliża się" do czystego aktu, w którym nie ma nic z potencjalności[74].

A zatem stwierdzić można, że poznanie rozpoczyna się na pewnym „szczeblu" w „drabinie" bytów. Rozpoczyna się tam, gdzie element aktowy, forma, posiada zdolność do wykonywania pewnych działań przewyższających działanie materii. Na najniższym „szczeblu" wśród bytów poznających są one wykonywane przez organ materialny, stąd są bardzo niedoskonałe[75], ale każdy „szczebel" następny to coraz większa „przewaga" aktu nad możnością, formy nad materią. Niejako „wzrasta" ta „sfera" formy na niekorzyść materii, a tym samym wzrasta zdolność poznawania, bo „wzrasta" niepotencjalność w bycie. A im mniej potencjalności, tym większa immaterialitas in receptione[76].

Można więc mówić o podwójnej zależności między zdolnością do niematerialnego działania bytu a jego możliwościami poznawczymi: a) tylko ten byt może wykonać akt poznania, który zdolny jest przyjąć „formę" w sposób niematerialny, b) zdolność poznania wzrasta wraz ze wzrostem niematerialności w „przyjmowaniu".

Jan od św. Tomasza zależność tę wyraża w stwierdzeniu: wszelka zdolność poznawania pochodzi z jednego „korzenia" (fundamentu, źródła), a mianowicie z niematerialności („omnis capacitas cognoscendi provenit ex una radice, nempe ex immaterialitate")[77].

Jeżeli mówi się tu o niematerialności jako o „źródle" poznania, to nie w tym sensie, w jakim natura jest „źródłem" właściwych sobie działań[78]. Źródłem działań poznawczych jest byt, który może być zarówno cielsny, jak i duchowy. Jednakże jeden i drugi, jeżeli poznaje, musi posiadać zdolność do recepcji formy w sposób niematerialny i w tym sensie posiadać musi niematerialność (immaterialitas in receptione)[79].

---

[74] „[...] in omnibus rebus spiritualibus [...] est diversa graduatio et latitudo in excludendo conditiones materiae seu materialis receptionis, quae est potentialitas. Et haec tanto perfectius excluditur in aliqua natura, quanto magis accedit et participat de actu puro, qui totaliter opponitur potentialitati". *C. Th.* t. 2 s. 333 n. 19.

[75] „[...] quod licet sensus sint corporei, elevantur tamen aliquo modo supra conditiones materiae et modum recipiendi materialiter et entitative, quatenus possunt recipere formam alterius seu rem alteram repraesentative, et non solum propriam entitative sed tamen quia hoc faciunt imperfecte et cum dependentia ab organo corporeo, ideo etiam eorum immaterialitas, et consequenter cognoscibilitas, imperfectior est". *C. Th.* t. 2 s. 334 n. 20.

[76] „[...] quanto enim aliquid magis segregatum est a materia, magis aptum est fieri alia a se, non in ratione ipsa materiali et entitativa, sed in formali repreasentativa". *C. Ph.* t. 3 s. 317 a 18 n.; „[...] tanto magis fundat perfectiorem cognoscibilitatem, quia maiorem habet immaterialitatem". *C. Th.* t. 2 s. 333 n. 19.

[77] *C. Ph.* t. 3 s. 317 a. 16 n.

[78] „[...] non dicitur radix gradus cognoscitivi [...] in eo sensu quo natura dicitur radix passionum". *C. Th.* t. 2 s. 335 n. 24.

[79] „Et sic ut aliquid fiat alterum a se et recipiat illud, non ut communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se, oportet, quod careat illa conditione restrictiva materialitatis et habeat conditionem amplitudinis, quae vocatur immaterialitas". *C. Ph.* t. 3 s. 104 a 26 n.

To specyficzne niematerialne działanie bytu jest konieczną jego dyspozycją, stawiającą go w „rzędzie" bytów poznających, i stąd mówi się, że niematerialność jest niejako fundamentem, podstawą, źródłem poznania[80]. Tak samo jak brak źródła wód powoduje brak wody, tak byt niezdolny do niematerialnego działania nie może być sprawcą aktów poznania[81].

A zatem przeprowadzone rozważania pozwalają chyba udzielić odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie o warunki, jakie muszą być koniecznie spełnione, aby poznanie mogło się zrealizować. Otóż podmiot poznający, aby mógł wykonać akt poznania, musi „połączyć się" z przedmiotem poznawanym w sposób „niematerialny".

Niniejszy artykuł, zgodnie z tym, co zapowiedziano we wstępie, jest tylko referatem poglądów Jana Poinsot na zapowiadany w tytule temat. Odpowiedź uzyskano stawiając pytania pomocnicze, na które odpowiadano referując poglądy Jana od św. Tomasza. I tak, ponieważ z podanych przez omawianego autora określeń poznania wynikało, iż koniecznym warunkiem poznania jest „połączenie się" podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym, głównym problemem do wyjaśnienia stał się charakter tego „połączenia" . Problem ten rozwiązano podając przykłady połączeń niepoznawczych i poznawczych, które to połączenia zinterpretowano i wyjaśniono przy pomocy tekstów omawianego autora. Ostatnia część artykułu była odpowiedzią na pytanie: dlaczego istnieją byty, które w ogóle nie poznają, i dlaczego byty obdarzone zdolnością poznawania posiadają tę zdolność w niejednakowym stopniu.

Gilson, jak zaznaczono we wstępie, prace Jana Poinsot (zwłaszcza *Cursus philosophicus*) nazwał arcydziełem syntetycznie ukazującym doktrynę św. Tomasza. Powstaje jednak pewien niepokój, czy Akwinata zgodziłaby się ze wszystkim, co napisano w tym artykule? Czy np. św. Tomasz z Akwinu potwierdziłby tezę Jana Poinsot, że to „forma est, quae dat esse rei ?" Czy w związku z tym podmiot poznający, „zjednoczony" w „sferze" formy z poznawanym przedmiotem, poznaje przedmiot, rzecz, byt, czy tylko ich uposażenie treściowe, istotę? Aby te wątpliwości usunąć, wydaje się rzeczą konieczną bliższe przeanalizowanie podmiotowo-przedmiotowych uwarunkowań poznania. Trzeba by chyba poszukać wyjaśnień u Jana Poinsot, czym jest ta „sfera niematerialna", aktowa, poznawanego przedmiotu w podmiocie poznającym? Z drugiej strony należałoby wyjaśnić, jak i gdzie podmiot

---

[80] „Et quia cognoscentia debent habere istum modum peculiarem recipiendi seu essendi alia extra se, ideo dicitur quod immaterialitas est quasi radix cognoscendi : quasi dicatur quod habere istam conditionem et modum recipiendi alia extra se elevatum supra modum recipiendi communem, quo subiectum vel materia recipit formas entitative est habere conditionem requisitam ad hoc ut sit cognoscens". *C. Th.* t. 2 s. 330 n. 10.

[81] „[...] dicitur radix largo modo, sicut ratio quaedam requisita et essentialiter imbibita in omni gradu cognoscitivo, secundum quod elevatur in modo recipiendi formas supra non-cognoscentia". Tamże s. 335 n. 24; „[...] sufficit nobis in praesenti quod nulla sit imaginabilia natura capax illius modi recipiendi non solum formas proprias, sed formas alterius, quae cognoscitiva non sit". Tamże s. 334 n. 22.

poznający realizuje to „niematerialne połączenie się" tak, iż nie przestając być sobą, staje się jednocześnie poznawanym przedmiotem? Wyczerpująca odpowiedź na wyżej postawione pytania wymaga jednak oddzielnej pracy.

CONDITIONS NECESSAIRES DE LA CONNAISSANCE SELON JEAN DE SAINT THOMAS

Résumé

L'article pose comme problème principal la réponse à la question : quelles sont les conditions nécessaires à remplir pour que puisse se réaliser l'acte de la connaissance ? Ce problème est résolu ici à partir des travaux de Jean Poinsot † 1644 (nom religieux : Jean de Saint-Thomas).

L'article est composé de quatre parties. Il résulte d'un choix des définitions de la connaissance citées par Jean Poinsot (I) que seule une „assimilation" du sujet de la connaissance avec son objet (II) rend possible la réalisation de la connaissance. En comparant, dans la troisième partie de son étude, les „assimilations" cognitives et non-cognitives, l'auteur insiste sur le caractère spécifique des premières. Les assimilations non-cognitives s'effectuent dans la sphère matérielle, potentielle, réduisant les êtres qui tendent à s'assimiler à une existence individuelle, concrète (*esse determinatum*). Les „assimilations" cognitives s'effectuent dans la sphère formelle. Le sujet de la connaissance reçoit dans la „sphère" de son acte la forme — l'acte de l'objet de la connaissance. Les deux êtres actes restent deux êtres actes. Seuls les êtres capables de recevoir en eux l'objet de la connaissance de façon „immatérielle" (IV), sont doués de la connaissance. L'„immatérialité" est pour ainsi dire source, racine de la connaissance (*immaterialitas est quasi radix cognoscendi*). Toutefois, étant donné que les différents êtres possèdent cette capacité de l'assimilation „immatérielle" au degré plus ou moins grand, leur don de la connaissance n'est pas le même.